Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 5 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Mai 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 129—146

Bork, Ferdinand: Ein Himmelsbild der Pokontschi 142

Meissner, Bruno: Geographica 140

Peiser, F. E.: Jesaja Kap. 9 129

Ungnad, Arthur: Das Alter der Geburtsomina 139

Besprechungen . . . Sp. 147—158

Beer, Georg: Hebräisches Uebungsbuch (Otto Schroeder) . 152

Epstein, N.: Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth (F. Perles) 156

Halideh Edib Hanum: Das neue Turan (Friedrich Schwally) . . 157

Hell, Joseph: Muhammad ibn Sallām al-ǧumahī, die Klassen der Dichter (H. Reckendorff) . . . 147

Hölzel, Ed.: Grosse Handkarte von Aegypten (Walter Wreszinski) 158

Schenke, Wilhelm: Die Chokma (Sophia) (Bruno Violet) . 153

Mitteilungen 158

Aus gelehrten Gesellschaften . 158

Personalien 159

Zeitschriftenschau 159

Zur Besprechung eingelaufen 159—160

Jesaja Kap. 9.

Von F. E. Peiser.

Um einen kleinen Fund bekannt zu geben, der meines Erachtens einige Rätsel löst, muss ich das ganze Kapitel 9 des Buches Jesaja vorlegen. Wenn ich dabei auf die „Fortsetzung" Kap. 10, 1—4 verzichte, so wird der Grund dafür aus meinen Darlegungen erhellen.

Ich will diesmal in der Weise vorgehen, dass ich zuerst den überlieferten Text bespreche und dann das Resultat folgen lasse; also anders wie in meinen früheren Veröffentlichungen zum AT.

Vers 1. גדול ist an dieser Stelle, wo es sich um den Gegensatz von חשך und אור handelt, zum mindesten überflüssig; ich empfinde es sogar als störend. — אור vor נגה עליהם ist kaum erträglich.

Die Verbindung kommt nur noch Prob. 4, 18 vor: וארח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום. Dort wird aber zu lesen sein וארח צדיקים כנגה, während das Uebrige aus einem in den Text gezogenen Zusatz entstanden ist, welcher נגה erklärte: כאור הולך עד נכון היום, also als Morgendämmerung. Der so gewonnene Halbvers wird ursprünglich mit dem Vers 19 verbunden gewesen sein, wobei dieser wohl voranzustellen ist:

דרך רשעים כאפלה
וארח צדיקים כנגה

Auch die zweite Hälfte von 19 לא ידעו במה יכשלו dürfte einem erklärenden Zusatz ihre Entstehung verdanken.

Für die etwa noch heranzuziehende Stelle Habakuk 3, 4 sieh meinen Habakuk (MVAG 1903) S. 32 Nr. 44.

Hier wird also אור wohl als Glosse zu dem gleichen kurz vorherstehenden Wort zu streichen sein.

Vers 2. הגוי לא ist sicher irgendwie verdorben; die Lesung לו kann Versuch einer Erleichterung sein. — כשמחת בקציר ist schwerfällig, besonders da noch ein Satz mit כאשר folgt; eins von beiden ist jedenfalls übrig. In dem mit כאשר beginnenden Satz vermisse ich das Subjekt. Wenn es daselbe sein sollte, wie in שמחו, so würde die Diction des Dichters recht mangelhaft sein. Hier dürfte es deshalb nahe liegen in הגוילא ein verdorbenes הגוים zu sehen, wobei לא aus מ, in vorauszusetzender älterer Schrift, verlesen worden ist, vergl. einen ähnlichen Fall ZATW 1916 S. 221, wo ich ein נת als aus מ verdorben erklärte.

Vers 3. את־ ist durch den davor stehenden Paseq-strich als verdächtig gekennzeichnet. — Die Auffassung von סבלו als Nomen hinten ע'ל ist sicher falsch. Das Wort kommt so noch 10, 27 und 14, 25 vor. In 14, 25 ist zu dem Halbvers וסר מעליהם עלו[1] als Parallele zugeschrieben:

וסבלו מעל שכמו יסור

Dies aber ist, mit geringer Umstellung, 10, 27 entnommen, wo der Qinavers zu lesen ist:

יסור סבלו מעל שכמך
ועלו מעל צוארך

[1] Es ist vielleicht besser ולסור zu lesen.

Zu diesem ist später als Korrektur zugefügt יחבל על. Der Qinavers dürfte als Versuch einer Verbesserung unseres Verses aufzufassen sein. Danach vermute ich als ursprüngliche Form unseres Verses

כי על סָבְלוֹ על שכמיהם

Danach muss dann etwas fortgefallen sein der Bedeutung: „hast Du abgenommen“. Es käme also eine Verbindung in Frage, für die vielleicht חבל aus der Korrektur zu 10, 27 heranzuziehen wäre. Aber die Bedeutung würde nicht recht passen. Nun scheint in 8, 22 מנדח nur durch gewaltsame Konstruktion in den Zusammenhang gepresst zu sein. Deshalb darf angenommen werden, dass es fälschlich an diese Stelle gezogen worden ist und vielmehr als Randverbesserung zu unserm Vers gehörte. Mit Hilfe des oben verdächtigten את־ conjiciere ich danach אַתָּה מְנַהֵם, wobei Makkeph als Abkürzungsstrich angesehen werden kann. — Im zweiten Halbvers scheint mir בו hinter הנגש störend und daher zu streichen zu sein.

Vers 4. Die Verbindung כי כל סאן סאן ברעש ist unerträglich; der Versuch der Masoreten סֹאֵן zu punktieren, macht aus einer Schwierigkeit zwei. Ich schlage vor וכל סאון zu lesen und es hinter ושמלה מגולה ברמים zu stellen, sodass zum „Schuh“ ebenfalls „gewälzt in Blut“ zu denken ist. סאן ברעש hat dann mit dieser Stelle nichts zu tun und ist nur wegen סאון hierhergezogen, wobei die Umstellung von וכל סאון erfolgte.

Nun fehlt aber ein Verb; denn והיתה לשרפה ist offensichtlich eine Glosse zum Vorhergehenden mit Bezug auf das Folgende. Nun steht in Vers 18 ein כמאכלת אש, das dort nur als Stichwortglosse hineingezogen sein kann. Die unmittelbar vorhergehenden Wörter ויהי העם sind späterer Zusatz, ebenso wie כ, um einen Zusammenhang zu gewinnen. Als dasjenige, was in unsern Vers zu ziehen sein wird, bietet sich demnach die hier nicht passende und auch sonst nicht verständliche Gruppe ארץ נעתם. Danach conjiciere ich אל ארץ הֲנַעְתָּ, wobei מ aus einem schlecht geschriebenen oder etwas verwischtem אל in älterer Schrift missverstanden sein wird, wie ähnliche Fälle oben berührt worden sind. Da es sich nun um zwei Arten Gegenstände handelt (Gewand und Schuhe), so ziehe ich aus 10, 8 das dorthin verschlagene, dort nicht passende יחדו hierher und gewinne so vermutungsweise den Halbvers

יחדו הנעת אל ארץ

Vers 5. בן נתן־לנו ist offensichtlich erklärende Dublette zum Vorhergehenden. — Für המשרה, das bisher noch nicht befriedigend erklärt worden ist, schlage ich die Annahme einer Entlehnung aus dem Assyrischen vor. Dort ist *musarû* „die Inschrift“. ש für s weist auf assyrische, nicht etwa auf babylonische Herkunft, s. Schrader KZ I 5.

המשרה על שכמו bedeutet also: Die Inschrift auf seiner Schulter; und da dieser Nominalsatz sich an ein indeterminiertes Nomen anschliesst, wird er als indeterminierter Relativsatz aufzufassen sein: ein Kind, auf dessen Schulter die Inschrift war. Das erinnert an babylonische Statuen, die auf der Schulter eine Inschrift tragen. Es handelt sich also wohl um ein Geburtsomen, bei dem das Kind, wie eine jener Statuen, eine Inschrift auf der Schulter trug. Das folgende ויקרא שמו ist deutlich späterer Einschub.

Die Inschrift muss nun, da das Wort mit Artikel versehen ist, im darauf folgenden Text enthalten sein. Und da dies Wörter sind, die als hebräische aufgefasst nur mit Ach und Krach zu einem Sinn gezwungen wurden, so wird der Versuch gestattet sein, sie einmal als assyrische zu lesen:

פלא = *palâ*

יועץ könnte = *iu'êṣ* sein. Aber die Buchstabengruppe ist wohl schon von denjenigen verändert, welche sie nicht mehr verstanden haben. Ursprünglich dürfte sie לאעץ gewesen sein. Dies hat wenigstens eine gute Tradition als Glosse bewahrt, die an den Rand geschrieben, dann aber in 10, 15 hineingezogen worden ist, wo sie zu einer der geschmacklosesten Deutungen Veranlassung gab, die unbeanstandet von den Auslegern passieren gelassen worden ist.

10, 15 enthält einen Dreihebervers:

היתפאר הגרזן על החצב
אם יתגדל המשור אל מניפו

Zum ersten Halbvers ist בו als Glosse beigeschrieben; zum zweiten כהניף שבט את מרימו; und zu dieser Erklärung die weitere, als Verbesserung des Stils der Erklärung dienende כהרים מטה, wobei zu ergänzen wäre את מרימו. לאעץ ist also deutlich hier nicht am Platze.

Ich lese für יועץ also לאעץ und deute es assyrisch als *lu'êṣ*.

אל גבור. Diese Verbindung kommt nur hier und 10, 21 vor und dürfte dadurch schon verdächtig sein. Mit אל עליון ist sie gewiss nicht zu vergleichen.

10, 21 ist שאר ישוב שאר יעקב erklärende Glosse zu שאר ישוב in 10, 22. Dann hängt das darauffolgende אל־אל גבור in der Luft und wird als erklärende Glosse zu unserm Vers gehören. Das Makkeph wird aus dem Abkürzungsstrich entstanden sein, so dass die Glosse besagen will אל גבור = אלהים. Der Glossator hat also den Sinn nicht mehr gekannt.

Ich nehme an, dass das ו erst später ein-

gesetzt worden ist, ursprünglich also אל גבר dastand. Dies lese ich *el gabri*.

אבי עד ist so wenig befriedigend gedeutet, das ich dazu nichts hinzuzufügen brauche. Ich lese es *abî êdu*.

שר שלום kommt auch nur hier in dieser Verbindung vor. Auch hier wird das ו erst später eingeschoben worden sein. Ich lese die Gruppe *(is)suri salâmi*.

Vers 6. לסרבה. Hier zeigt schon das ם, dass etwas eigentümliches vorliegt. Die Tradition belegt also noch die Trennung in zwei Wörter. Ich lese *lam rabî*. Das würde also ergeben:

palâ *lu'ês* *el gabri*
abî *êdu*
(is)suri *salâmi* *lam rabî*

„Die Regierung verringert er dem Gegner,
„Mein einziger Vater,
„Im Augenblick des sich gnädig Zuwendens vorm Untergehen.

Darauf folgt המשרה, das ich zu הוא המשרה vervollständigen möchte = dies die Inschrift: Der Rest von Vers 6 gibt dann spätere erklärende Zusätze: לשלום אין קץ will das *issuri salâmi* deuten; es scheint in der Tat noch eine Spur davon in der Erinnerung geblieben zu sein, dass es sich um eine zeitliche Bestimmung handelte. Das Folgende besagt, dass sich das Orakel auf den Thron und die Herrschaft Davids beziehe, und dass diese durch Gerechtigkeit und Recht herzustellen und fest zu gründen seien, von nun an bis in Ewigkeit (d. i. vom Standpunkt des Erklärers der Stelle, also Lehrtätigkeit; lebte dieser in einer Zeit, wo ein Davidide Aussicht hatte, das Königtum neu zu errichten?). Der Schlusssatz dürfte später als frommer Wunsch angefügt worden sein.

Es bleibt von dem, was ich nicht beanstandet habe, in Vers 1 eine Strophe aus 2 Qinaversen. Das gleiche Ergebnis erhalte ich in Vers 2. Danach nehme ich an, dass Vers 1—6 aus 6 solchen Strophen ursprünglich bestanden hat. Darauf gründet sich die nun folgende Rekonstruktion:

[1] העם	ההלכים	בחשך
ראו	אור	
ישבי	בארץ	צלמות
נגה	עליהם	
[2] הרבית	הגדלת	השמחה
שמחו	לפניך	
כאשר	יגילו	˹הגוים˺
בחלקם	שלל	
[3] כי על	סבלו	˹על שכמיהם˺
˹אתה˺	מנדח	
שבט	הנגש	החתת
כיום	מדין	
[4] ושמלה	מגוללה	ברמים
˹כל˺	סאון	
˹יחדו˺	הנעת	אל ארץ˺
מאכלת	אש	
[5] כי ילד	ילד	לנו
המשרה	על שכמו	
—	—	—
—	—	
[6] פלא	˹לא˺עץ	אל גבר
אבי	עד	
שר	שלם	לם רבה
˹הוא˺	המשרה	

In Strophe 5 fehlt nach dieser Rekonstruktion ein Qinavers; und zwar derjenige, mit dem die Inschrift anfing. Es käme auf den Versuch an, aus ihr selbst heraus eine Ergänzung zu finden. Nun ist *rabû* terminus technicus für das Untergehen eines Himmelskörpers. Himmelskörper und Gott zugleich sind Šamaš, Ištar, Sin. Erinnern wir uns nun, dass Sargon II. Gewicht auf die Aera Sins *(adû Nannari)* legt, ferner dass während Sargons I. Zeit das *palû Ištar* aufhörte und, wenn meine Ausführungen in der Hommel-Festschrift[1] richtig sind, das *palû Nannari* begann, so werden wir in Strophe 6, wo von dem „Verringern" eines *palû* die Rede ist, und wo wir vor dem „Untergehen" stehen, als den unterliegenden „Gegner" Nannar ansehen, dessen Aera um 709 zu Ende ging. Nannar ist hinter *lam rabî* nicht mehr genannt, weil er schon als *gabri* bezeichnet war. Aber wer ist der Sieger über Nannar, wessen Aera löst diejenige Sins ab? Hierauf will ich die Antwort schuldig bleiben. Es käme auf die Götterzahl an und auf das Jahr, wo nach den Titeln eines Herrschers der Anspruch auf Inaugurierung eines neuen Zeitalters erhoben zu sein scheint (Antiochus Soter, Augustus). Da ich mich beim Rechnen meistens verrechne, überlasse ich andern die Eruierung. Jedenfalls muss aber der Gott in dem fortgefallenen Qinavers der Strophe 5 gestanden haben. Ich setze deshalb Bel (mit Fragezeichen) ein und lasse es auch dahingestellt, ob wegen der von Sargon in Babylon ausgeführten Zeremonie, durch welche er im Jahre 709 rite König von Babylon wurde, an Bel-Marduk zu denken ist. Fragen wir uns weiter, in wessen Interesse das Omen fabriziert worden ist, so führt uns der Umstand, dass es ein assyrisches ist und ferner der, dass es auf

[1] Noch nicht erschienen.

den Beginn einer neuen Aera deutet, auf Sargon II., der allein in jener Zeit mit dem Anspruch als Begründer einer neuen Epoche auftrat.

Danach vermute ich als ersten Halbvers: *Šarrukîn šakin Bel(?).* Hieran muss sich ein Relativsatz geschlossen haben, also assyrisches *ša*. Darum schliesse ich, dass hierher die in Vers 4 beanstandete Gruppe סאן ברעש gehört und ם *ša* ist; dann wird in אן das assyrische *ina* stecken. Was ist aber das folgende? G hat für ברעש *δολῶ*, das könnte auf משאן Prov. 26, 26 führen; dann wäre aber, wenn dies aus סאן entstanden sein sollte, das *επισυνηγμενην* ebenso ohne hebräische Deckung, wie ברעש ohne griechische. Daraus ist wohl nur der Schluss zu ziehen, das der Text unsicher war. Ich möchte deshalb vorschlagen ברשע zu lesen und erkläre dies als assyrisches *purussê*[1], also סאן ברשע = *ša ina purussê*. Der fortgefallene Qinavers wäre also herzustellen

[סרגון סגן בל]
סאן ברשע

Ich nehme danach an, dass der Anfang des Gedichtes sich auf die Befreiung des jüdischen Staates von der samaritanischen Gefahr und Bedrückung bezieht, welche durch Sargons Zerstörung von Samaria herbeigeführt wurde; ferner, dass es verfasst wurde um das Jahr 709, als Sargon den Anspruch erhob, als König einer neuen Aera, als Weltheiland angesehen zu werden. Das Gedicht ist also eine Propagandaschrift für diesen Gedanken, wie solche wohl in allen kulturellen Zentren der damaligen vorderasiatischen Welt vertrieben sein werden. So wurde die Stimmung in jener Zeit gemacht.

Uebersetzung.

Das Volk,	das wandelt,	im Dunkeln,
Sieht	Licht;	
Die da wohnen	im finstern	Lande,
Dämmerung	über ihnen.	
Vermehrt hast Du,	vergrössert	die Freude;
Sie freuen sich	vor Dir,	
Gleichwie	die Leute	jubeln
Beim Erraffen	von Beute.	
Denn ein Joch,	das sie trugen	auf ihren Schul-
Stösst Du	herab;	[tern,
Den Stab	des Frohnvogst	zerbrachst Du
Wie beim Sieg	über Midian.	
Und Gewand,	das geschleift war	in Blut,
Und jeglichen	Schuh	
Zusammen	schüttelst Du	zur Erde
Als Speise	des Feuers.	
Denn ein Kind	ist uns	geboren,
Auf des Schulter	die Inschrift:	
[„Sargon	der Statthalter	Bels (?)],
„Der in	der Entscheidung	
„Die Regierungszeit	verringert	dem Gegner,
„Mein einziger	Vater,	
„Im Augenblick	des Zuwendens	vorm Untergang".
Dies	die Inschrift.	

Fraglich ist es, wen das Gedicht anredet. Am nächsten läge: Sargon selbst. Nur die Erwähnung des יום מדין könnte hier dagegen gehalten werden, sodass die Anrede auf Jahveh zu denken wäre. Später ist freilich Jahveh der Angeredete, als das Gedicht erweitert wurde, um die Niederlage der Samaritaner zur Hauptsache zu machen. Und der am meisten anstössige Qinavers wurde dabei wohl unterdrückt. Es gehören zu dem weitergearbeiteten Gedicht die Verse 7, 8, 10, 12, 13, 15, 16b, 19.

Vers 7. ביעקב ist augenscheinlich ein Zusatz; nachdem dieser in den Text gezogen war, wurde wohl auch vor ישראל der Angleichung halber ein ב gesetzt. Dies ist also zu streichen.

Vers 8. אפרים ויושב שמרון heben sich als Glossen heraus. — לבב hinter בגדל ist überflüssig; es kommt nur hier und 10, 12 in dieser Verbindung vor; letztere Stelle ist deutlich ein Zusatz, der vielleicht mit Hinblick auf unsern Vers so formuliert worden ist; dann wird לבב als erklärende Glosse aufzufassen sein, die früh in den Text gedrungen ist, also zu streichen.

Vers 10. רצין ist späte Glosse, die dem Zusammenhang nicht mehr gerecht wurde. G hat aus dem unsicheren Konsonanntenbestand auf צרי הר ציון geraten, hatte also einen Text vor sich, in dem die Glosse רצין schon eingedrungen war. Indem ich עליו als eine Glosse auffasse, die auf das ursprünglich Richtige hinweist, vokalisiere ich יִשְׂגַּב und vermute על צריו. Dann wird יסכסך dieselbe Bedeutung haben wie das Hiphil von סוך Hiob 3, 23.

Vers 12. המכהו ist grammatisch korrekt und nicht zu beanstanden: dagegen ist צבאות zu streichen.

Vers 13. כפה ואגמון ist übrig, also wohl als Parallele zum Vorhergehenden aufzufassen. יום אחד ist deutlich ein späterer Zusatz.

Vers 15. ויהי scheint redaktioneller Einschub zu sein. Der Vers ist ein etwas verändertes und umgestelltes Zitat aus 3, 12.

Dort ist, als Dreiheber, zu lesen:

עמי מאשריך מתעים
ודרך „אחור" בלעו

Für das unmögliche ארחתיך wird das als Glosse nach 1, 4 verschlagene אחור einzusetzen sein. Das vor אחור dort stehende Wort ist ebenfalls Glosse und gehört zu Vers 6, wo es für לא זרו die bessere Lesung לא נזרו an die Hand gibt. Fraglich ist, ob nicht 'אחור, also mit Abkürzungsstrich, als ursprüngliche Form der Glosse anzusehen wäre; dann würde vielleicht אחורניתך einzusetzen sein[1].

[1] ב für assyrisches p wie ך für assyrisches k.

[1] Form wie die Korrektur Klostermanns zu 2. Sam. 2. 23 s. Ges. HW[15] 26 zu אחר.

Vers 16 b (zu a und c sieh unten!). כי wird als redaktioneller Einschub anzusehen sein. מרע ist als מֵרֵעַ zu vokalisieren, וכל פה ist erklärender Zusatz zu דבר, vielleicht veranlasst durch Vers 11, zu welchem sieh unten.

Vers 19. יאכל ist Erklärung zu יגזר, woraus dann weiter der üble Zusatz איש בשר זרעו יאכלו entstanden ist. Für שבעו lese ich mit G שבע.

Das erweiterte Gedicht hatte also folgenden Wortlaut:

7 דבר	שלח	אדני
ונפל	ישראל	
8 וידעו	העם	כלו
בגאוה	ובגדל	
10 וישגב	יחוה	על צריו
ואת איביו	יסכסך	
12 והעם	לא שב	עד המכהו
ואת יהוה	לא דרשו	
13 ויכרת	יהוה	מישראל
ראש	וזנב	
15 מאשרי	חעם הזה	מתעים
ומאשריו	מבלעים	
16 כלו	חנף	ומרע
דבר	נבלה	
19 ויגזר	על ימין	ורעב[1]
ועל שמאל	ולא שבע	

Uebersetzung.

Ein Wort	hat gesandt	Adonai,
Da fiel	Israel;	
Und es wusste	das ganze	Volk:
Durch Stolz	und Hochmut.	
Denn erhaben	ist Jahve	ob seinen Feinden,
Seine Gegner	einschränkend;	
Doch das Volk	wendet nicht sich	zu dem, der es [schlägt,
Noch sucht es	Jahveh.	
Da schneidet ab	Jahveh	von Israel
Kopf	und Schwanz.	
Die Führer	dieses Volks	sind irreführend,
Und seine Geführten	verwirrt.	
Ruchlos	jeder	und Bösewicht,
Thorheit	redend.	
Da weidet er	zur Rechten	und hungert
Und zur Linken	und wird nicht satt.	

Zu den bisher nicht behandelten Versen unseres Kapitels ist folgendes zu sagen:

Vers 9. Stück eines Zweihebergedichts, als Beleg für den Hochmut Israels in Vers 8 an dem Rand beigefügt:

„Sind Ziegel gefallen,
„Bauen wir mit Quadern.
„Sind Sykomoren gebrochen,
„Setzen wir Cedern ein.

Vers 11. Die erste Hälfte Stück eines Zweihebergedichts, als Illustrierung des יסכסך beigeschrieben:

„Aram von Osten,
„Die Philister von Westen.
„Sie fressen Israel
„Mit vollem Munde.

Die zweite Hälfte ist Zitat aus 5, 25 (Dreiheber) und hier wegen Vers 12 an den Rand geschrieben.

Vers 14. Deutende Erklärung zu Vers 13 (Lehrtätigkeit).

Vers 16 a. Die zweite Hälfte ist deutlich Beischrift zu dem zweiten Dreiheberverse von 10, 2; lies diesen:

להיות	אלמנות	שללם
ואת משפט[1]	יתומים	יָבֹזּוּ[2]

Die erste Hälfte kann ich dagegen noch nicht unterbringen, doch zeigt der ganze Zuschnitt des Textes, dass es sich auch nur um eine Beischrift handeln kann.

16 c ist Wiederholung des in Vers 11 hineingezogenen Zitats. Hier vielleicht schon die Spur desjenigen, der aus dem zusammengewachsenen Stoff mechanisch ein „Gedicht mit Refrain" machen wollte.

Vers 17 ist eine Dreiheberstrophe, wohl auf dem Rand beigefügt als Illustrierung zu אש in Vers 4:

Denn es brennt	Bosheit	wie Feuer,
Das Dorn	und Strauch	verzehrt,
Anglostet	die Zweige	des Waldes,
Dass die Täler[3]	wirbeln[4]	von Rauch.

Vers 18 besteht ausser aus dem zu Vers 4 Gezogenen aus späteren Zusätzen.

Vers 20 dürfte im ersten Halbteil einen Zusatz zu Vers 11 enthalten, an den später יחדו המה על יהודה als historische Reminiscenz angesetzt ist; daran ist wie in Vers 11 wieder das Zitat aus 5, 22 angeleimt.

Hieraus ergibt sich dann die weitere Folgerung, dass die Anleimung desselben Zitats in 10, 4 ebenso anzusehen ist, dass also 10, 1—3, das aus guten Dreiheberversen besteht, ursprünglich nichts mit dem Gedicht in Kap. 9 zu tun hat.

---

[1] Hierzu war ein Zusatz geschrieben worden, der beim Abschreiben in 8, 21 hineingezogen wurde: (ורעב) והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו ופנה למעל (= wendet sich zum Abfall; ה zu streichen!).

[1] Hierher aus dem ersten Teil dieses Verses zu ziehen, der selbst einen Dreihebervers bildet.

[2] So zu vokalisieren.

[3] Lies גְּאֹוֹת für גְּאוֹת.

[4] So nach dem Zusammenhang geraten; wenn die zu Grunde liegende Bedeutung: sich hin und her wenden war, könnte an das assyrische *abaku* gedacht werden, s. Ges. H. W.[15] sub voce, wo dafür auf Haupt SBOT verwiesen ist. (Anm. zu Cheyne, Isajah, S. 84).

Zum Schlusse weise ich darauf hin, dass ש ebenso für assyrisch s und ס für assyrisches š steht, wie regelrecht bei Entlehnungen aus dem Assyrischen: Šarrukîn, resp. Šarrukînu = סרגון; שנסרצר = Sin-šar-uṣur (Schrader Z. K. I S. 178 nach Clermont-Ganneau Journ. Asiat. VIII 140)[1]; ferner, dass das assyrische ê durch ע wiedergegeben ist, was nach mehreren Richtungen zu verfolgen wäre.

Das Alter der Geburtsomina.

Von Arthur Ungnad.

Die babylonischen Geburtsomina sind bekanntlich nur in Abschriften der Bibliothek Assurbanipals erhalten. Dass sie aber aus viel älterer Zeit stammen, kann keinem Zweifel unterliegen. In seiner Bearbeitung dieser Texte in der Assyr. Bibliothek XXII (1914) schiebt mir Dennefeld die Ansicht unter, dass diese Omentexte ganz junge Erzeugnisse der Literatur seien, und zwar auf Grund meiner Bemerkungen in AO 10, 3, S. 6. Hätte Dennefeld nicht nur S. 6, sondern auch SS. 7. 16 und namentlich S. 20 gelesen, so würde er bemerkt haben, dass ich nur Teile der Omensammlungen für jüngere Zutaten halte, die aber dem Stile der älteren Zeit angepasst wurden. Von den astrologischen Omen sage ich sogar, dass „einzelne Teile annähernd in diese[2] Zeit hinaufreichen". Für die Leberschau und die Oelwahrsagung steht ja das Vorhandensein von Omentexten zur Hammurapizeit fest. Was die Geburtsomina betrifft, so lassen sich nur allerlei unsichere Anzeichen für die Abfassungszeit anführen. Dass auch hier Teile der Sammeltätigkeit einer späteren Zeit zuzuschreiben sind, zeigt wohl die Erwähnung der *Ummân-man-da* CT 27, 19: 24, die bekanntlich auch in jüngeren Teilen des grossen astronomischen Omenwerkes begegnen[3]. Auch 79, 7—8, 237 (CT 28, 40), Z. 3 wird gegen Dennefeld *ummân-má-du ite[bbi]* zu lesen sein; ferner K 9837 (CT 28, 15), Z. 5 vielleicht *tibû-ut ummân-ma-a[d-da]*.

Einen Beweis für die Abfassung der Texte in der Hammurapi-Zeit sieht Dennefeld in der Erwähnung von Nergal zusammen „mit dem Flurgott" (sic!) Nisaba (CT 27, 26: 8), die nach ihm „in der Hammurapi-Periode oft auf Grenzsteinen zusammenstehen"[1]. Leider sind bisher keine Grenzsteine dieser Art bekannt!

Ganz unsicher sind Dennefeld's sprachliche Indizien: *ramânu* als Bestandteil des Körpers (CT 28, 1: 16) könnte nur zufällig sonst nicht[2] belegt sein, zumal ja viele andere Bezeichnungen von Körperteilen sich nur in diesen Texten finden. *É.GE.A* = *kallâtu* (CT 28, 12: K 6667), Z. 6 gibt als „Braut" einen guten Sinn, könnte aber auch aus einem babylonischen *MAL.GE.A* = *gâgû* verschrieben sein; und *ma-me-it* als Verb (CT 27, 42: 6) ist sicher ein Versehen für *ma-ši-it*[3]; vgl. CT 27, 18: 13 *tup-pi ša šîri ma-ši-it* entsprechend unserm *[t]up-pi ma-ME-it*.

Gegenüber den orthographischen Indizien Dennefeld's muss darauf hingewiesen werden, dass sich Schreibungen der auf S. 10 angeführten Art gelegentlich noch in der späteren Kassitenzeit finden, z. B. *a-PI-lu-tum* BE XIV 58, 1; *is-ZA-ḫar* Amarna, Knudtzon 5, 18 u. a., wenn wir von den aus Palaestina stammenden Texten ganz absehen.

Dennefeld's Beweise besagen also durchweg nichts oder nur wenig. Dennoch wird der Grundstock der Sammlung bereits der Hammurapi-Zeit angehören. Vielleicht darf man dafür auf ein textkritisches Indizium hinweisen; CT 27, 18: 11 findet sich nämlich eine Doppellesung *i-gi-ir-ru* und *i-zi-ir(-ru)*. Diese könnte sehr wohl aus einer Zeit stammen, in der *GI* und *ZI* verwechselt werden konnten, und dies ist in der ersten Hälfte der Hammurapi-Dynastie tatsächlich sehr leicht möglich; man vgl. z. B. in CT II 35 (Sumulaël) das *ZI* in Z. 7 mit *GI* in Z. 10. 13.

Wenn also auch alle Wahrscheinlichkeiten dafür sprechen, dass die Geburtsomina bereits in der Hammurapizeit kodifiziert wurden, so lässt sich bisher ein sicherer Beweis dafür noch nicht erbringen.

Geographica.

Von Bruno Meissner.

1. Zur Lage von Isin.

Eine der letzten grossen Städte Babyloniens, deren Lage wir noch nicht kennen, ist Isin, einst der Sitz einer mächtigen Dynastie, die ganz Sumer und Akkad beherrschte. Aus den nicht gerade häufigen offiziellen Inschriften

[1] Auf die Diskussion der Zischlaute und ihrer Entsprechung will ich hier nicht eingehen.

[2] Des Reiches von Akkad.

[3] Vgl. auch C. Bezold, Sitzungsber. Heidelberg 1911, Nr. 7, S. 16. Die Erwähnung der *ummân-ma-an[da]* in dem sog. Kedorlaomertext Sp. 158 + Sp. II 962 lässt sich historisch kaum verwerten. Nebenbei bemerkt halte ich *KU-KU-KU(-KU)-MAL-Mal* (sicher nicht = Kedorlaomer) für eine graphische Spielerei = *Ku-dúr-nâḫûti*: *KU-MAL* = *nâḫu* ist ja wohlbekannt. Es handelt sich also um den bekannten König Kudurnanhundi, der die Nanâ von Uruk entführte.

[1] D. zitiert hier Jastrow, Religion I, S. 95. Ich traute Jastrow eine derartige Aeusserung von vornherein nicht zu, und in der Tat steht bei ihm auch nichts davon!

[2] Vgl. aber Stellen wie Maklû VII 23; V R 47, 59a.

[3] Mit *t* wegen des häufigen Subst. *ma-áš-tu* (. . . *ma-ši-it*) 27, 20: 4 ff.; CT 28, 1: 17 u. ö.

dieser Könige ersehen wir, dass sie neben ihrer Hauptstadt ihr Hauptaugenmerk auf Nippur richten[1]; ja Irra-imitti datiert sogar eines seiner Jahre nach der Restauration von Nippur[2]. Auch in andern Texten werden die Städte Isin und Nippur oft nebeneinander genannt; z. B. CT XIII 49, 9 a ff.:

. . . . . *EN-LIL-KI*
. . . . . *NI-SI-IN-KI*
. . . . . *in-ni-ip-pu-uš*
. . . . . *in-na-ad-di* =
. . . . . von Nippur
. . . . . von Isin
. . . . . wird gemacht werden
. . . . . wird hingeworfen werden.

In einem Hymnus an die Hauptgöttin von Isin, *Nin-Ì-si-in-na* = *Gula* (BAV, 644) stehen Z. 7 ff. beide Städte ebenfalls neben einander:

ina Ni-ip-pu-ru pa-rak-ku ṣi-ri ša [šamê u irṣiti . . . . . .
i-na I-si-in âl be-lu-ti-ša . . . . . =
In Nippur, dem erhabenen Heiligtum [Himmels und der Erde . . . . . .
in Isin, der Stadt ihrer Herrschaft . . . .

Aus allen diesen Stellen geht hervor, dass beide Städte gewiss nicht weit von einander entfernt waren. Darum ist es nicht verständlich, warum Hommel, Geogr. Vorderas. 297 trotzdem er diese nahen Beziehungen kennt, Isin „der grössten Wahrscheinlichkeit nach irgendwo im Osten des Tigris suchen" will.

Einen Schritt weiter bringt uns der grosse von Ebeling, Keilschr. aus Assur Nr. 15 und 16 publizierte Hymnus an die *Nin-in-si-(an)-na* = *Nin-karrak*, in dem höchst anschaulich der Auszug aus ihrem Tempel (in Isin) und ihre Schiffsfahrt nach Nippur beschrieben wird. Die Zeilen 33 ff. lauten:

i-na Pu-rat-ti ú-di-tim elli-ti a-na Nippur ha-diš ik-ki-lip-[pi]
i-na Kar-geštin-na (iṣ)elippa um-mid-ma (il) E-a iḫ-du-ú =
Auf dem Euphrat (wie) ein heller Rohrstengel segelte sie froh nach Nippur[3],
am Weinkai machte sie das Schiff fest, und Ea freute sich.

Weil *nikilpû* immer nur „von selbst laufen" bedeutet, wie Wind, Wolken, Schweiss usw., und *elippum mukkalpîtum* im CH XX r 69, 77 das stromabwärts fahrende Schiff bezeichnet im Gegensatz zum *elippum maḫirtum*, dem entgegen kommenden, stromaufwärts fahrenden, muss hier die Barke der Göttin auch stromabwärts fahren, Isin also nördlicher als Nippur am Euphrat[1] gelegen haben. Da der jetzige Schatt en Nil wohl ungefähr dem alten Euphratbett entspricht, würde ich Isin in dem 18 km nördlich von Nuffar gelegenen Tell Ziblîje suchen. Vielleicht könnte eine kurze Ausgrabung die Frage entscheiden.

[1] S. Thureau-Dangin, Sum. akkad. Königsinschr. 204 ff.

[2] Poebel HGT IV, 138: *mu Irra-imiti lugale nibru kibi bingia.*

[3] Der sumerische Text weicht etwas ab; er lautet: Auf dem Euphrat als heller Rohrstengel fuhr sie abwärts, und Nippur freu[te sich].

Ein Himmelsbild der Pokontschi.

Von Ferdinand Bork.

Es hat sich immer wieder herausgestellt, dass die alten, überlieferten und erschlossenen, Instrumente zu Zwecken der Mantik und Chronologie Abbilder des Weltbildes des jeweiligen Volkes waren. Es gibt nun Instrumente, die auf das Erdbild zurückgehen, und solche, in deren Mittelpunkte der Himmelspol steht.

Wenn man also ein chronologisches System wie das der 20 mešikanischen Tagesnamen verstehen will, so muss man auf das zu Grunde liegende Weltbild zurückgreifen, oder es nötigenfalls wieder herzustellen versuchen. Zum Verständnis der Tagesnamen ist die Tatsache wichtig, dass die Reihe der 20 Namen einen Grundstock von 12 enthält, die auf ein altweltliches Vorbild zurückzuführen sind. Darüber wolle man meine Arbeiten im dritten Bande des Orientalischen Archivs und mein Buch „Neue Tierkreise" (Leipzig, 1913) vergleichen. Es gab im alten Mešiko, wie ich OLZ 1916 Sp. 332 ff. in „Neue Tierkreise aus Mešiko" festgestellt habe, mit einander verwandte Tierkreise von 12 und 13 Tieren. Das mittelste Bild des letzteren war ursprünglich der Truthahn, den ich mit dem westasiatischen „König Pfau" in Beziehung setzen zu müssen glaube. Bei den Sunji in Neumešiko entspricht unter ihren kosmisch orientierten 19 Clans der Clan des Ara, der ebenfalls eine Erscheinungsform des „König Pfau" sein dürfte, der Mittelwelt, der Erde; und ebenso unter den 13 Medizingesellschaften desselben Volkes die letzte, die Leute des mythischen Tanzdramas. Es handelt sich wohl dabei um Tanzfeierlichkeiten, die, wie bei den Irokesen, am Neujahrstage abgehalten wurden, und es wird sich ein Zusammenhang mit der altmešikanischen Vorstellung nicht abweisen lassen, dass der Gott Šolotl-Nanauatzin, dem das 17 Tageszeichen angehört, der Erdgott und der Herr des Ball-

[1] Dass Nippur am Euphrat (*(nâr) Purattu*), oder wenigstens einem Arm des Euphrat (*(nâr) Purat Nippur*) lag, zeigen Stellen wie Clay BE IX, 14, 2; 19, 9; 59, 3, 11; X, 5, 4; 7, 2; 26, 9; 88, 6 usw. Vgl. auch King; Hist. of Sumer and Akkad I, 8.

spielplatzes ist (Anthropos VI, 1911, S. 410). „Das Bild des Ballspielplatzes in den Hieroglyphen mit seinen 4 farbigen Feldern, die denen der 4 Himmelsrichtungen[1] gleichen, hat nun eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Zeichen des 17. Tages, *olin*, welches Šolotl, der Herr des Ballspielplatzes regiert. Es zeigt 2 Felder, von denen das eine (rote) den lichten Himmel, das andere (dunkelblaue) die Erde darstellt. Zwischen beiden steht ein Auge, d. h. die Sonne" (W. Lehmann, XIII Amerikanistenkongress S. 261). Die Deutung W. Lehmanns wollen wir auf sich beruhen lassen. Mit Augen werden sonst die Sterne[2] bezeichnet, nicht aber die Sonne, und die Farben sind die des Nergal und des Nabû[3], der Gottheiten der Licht- und der Nachthälfte des Jahres und Tages. Es ist anzunehmen, dass das Auge den Polarstern darstellen soll, wobei die Eigenschaft des Gottes als Erdgottes keineswegs in Frage gestellt wird. Die Wechselwirkung von Makrokosmos und Mikrokosmus stellt die Verbindung her.

Bei den Mešikanern ist aber das 17. Tageszeichen nicht der Mittelpunkt des Tierkreises gewesen, sondern wahrscheinlich der Truthahn, dann der Jaguar. Um den Jaguar legten sich vier Tiergestalten herum, die den Elementen entsprachen, den äusseren Kreis bildeten 8 Gestalten. Somit besteht der Tierkreis der 13 Gestalten aus drei Sphären.

Von diesem Instrumente ging die Entwickelung zu dem Tagesnamensystem anscheinend nicht weiter, sondern von dem einsphärigen Tierkreise von 12 Gestalten. Man legte das Instrument der astrologischen Quadrate zu Grunde und liess die Mitte frei. (Vgl. Neue Tierkreise, S. 24 Abb. 6).

Bei den Pokontschi, die zu den Maja gehören, arbeitete man das Tagesnamensystem für mantische Zwecke in eigenartiger Weise um. Man schuf nach dem Vorbilde des 13-gestaltigen Instrumentes ein neues von 20 Gestalten. In die Mitte trat das 19. Tageszeichen „Gewitter", das seiner Bedeutung nach unzweifelhaft auf eine kosmische Orientierung, nicht aber auf eine geozentrische, hinweist. Es wurde alsdann der kosmische Ballspielplatz herum gelegt. Es folgte ein weiterer Kreis, der drei Gestalten enthält, in denen ich die Zeichen der drei Sphären der Sonne, des Mondes und der Venus zu sehen glaube; rings herum geht als äusserer Kreis der der 12 ekliptikalen Zeichen. Das Himmelsbild, das ich aus den mantischen Werten der einzelnen Tageszeichen nach dem Vorbilde ähnlicher Sphären (vgl Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol. 1909, 19/20. Taf. XXXVII) herleiten zu können glaube, ist also viersphärig.

Den Stoff findet man in dem Aufsatze von A. Narciso und K. Sapper: Sitten und Gebräuche der Pokonchi Indianer (XIV Amerikanistenkongress S. 412 f.). Danach ist die folgende Uebersicht gearbeitet. Die von den Verfassern gebotenen Uebersetzungen weichen oft von den üblichen erheblich ab. In diesem Falle bringe ich sie in Klammern, meist mit einem Fragezeichen dahinter. Verwiesen sei hier auf W. Lehmanns Aufsatz im Anthropos VI, der neuen Stoff für Guatemala beibringt.

Name des Tages.	Uebersetzung.	Mantischer Wert.	
1. imoš	Ronron-Insekt	böse.	Die Ajkij wünschen den Gegnern Uebles.
2. ik	Čile (= Paprika)		Tag des Windgottes, den man bittet, Orkane und Gewitter fernzuhalten.
3. akahual	Nacht	böse.	Man wünscht den Feinden Uebles und Krankheiten.
4. kat	Kaiman (Feuersbrunst?)		Man erbittet das Gedeihen der Saatfelder.
5. kan	gelb		Man erbittet gutes Leben und Gesundheit.
6. kemej	Schädel mit Zahn (Zahn)	böse.	Man bittet um nichts.
7. kej	Reh		Man bittet um Erhaltung und Vermehrung des Viehes und der Haustiere.
8. kanil	Kaninchen (Eidotter?)		Man bittet um guten Feldertrag u. dergl.
9. toj	aquarius? (span. aguacero) (Stroh?)	böse.	Wer an diesem Tage geboren wird, ist unglücklich.
10. tzi	Hund		Man bittet um Jagdglück.
11. huatz	Brüllaffe		Die Priester wünschen Tod oder Genesung.
12. hej	Zahn	bester Tag	Man erbittet Glück für Reisen, Handelsgewinn u. dergl., da Gott an diesem Tage alles gewährt.
13. aj	junger Mais		Man bittet für die Angehörigen.
14. iš	Zauberer (wildes Tier?)		Man bittet Gott um Schutz in allen Unternehmungen u. besonders um Schutz der Haustiere gegen die Angriffe wilder Tiere.

[1] Also: Ost: gelb; Süd: schwarz, West: weiss, Nord: rot. Eine Arbeit von mir über „Weltbild und Planetenfarben" ist zwar gesetzt, kann aber des Krieges wegen nicht erscheinen. Bork.

[2] Vgl. F. Boll: Aus der Offenbarung Johannis. Leipzig, 1914. S. 36.

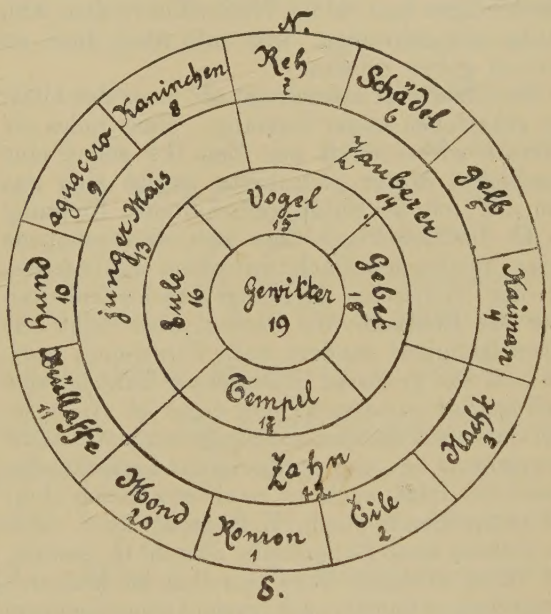
[3] Statt des Nabû wäre auch Ninib denkbar, da dunkelblau und schwarz leicht vertauscht werden.

15. tzikin	Vogel	gut.	Man bittet Gott um Unterhaltsmittel.
16. ajmak	Eule, Reiher? (span. pecador) (Bimstein)	gut.	Man bittet für die Reise der Totenseelen.
17. noj	Tempel (Weisheit?)	gut.	Man bittet Gott um Wissen und Erfolg.
18. tihoš	Gebet? — (Lehmann: cuchillo)	gut.	Man bittet um religiöses Wissen.
19. kojok	Gewitter	gleichgültig.	Man bittet um guten Erfolg der Saaten.
20. Aj-pujm	Mond (= Hunahpu, vgl. E. Stucken, Mitt. d. Vorderas. Ges. 1902 S. 41) (Jäger?)		Man bittet Gott um Jagdglück.

Man unterscheidet also gleichgültige, gute, böse und beste Tage, und wird in Folge davon 4 Sphären anzunehmen haben. In der Mitte steht der einzige gleichgültige Tag, der gut und böse in sich birgt. Genau so werden der Mittelwelt der Sunji alle Farben der übrigen acht Welten zugeschrieben. Der 15. — 18. Tag sind als gut bezeichnet. Sie werden um den gleichgültigen Tag herumzulegen sein und sind anscheinend den vier Himmelsrichtungen zugeordnet, wie es die Anschauungen der Sunji nahe legen (Or. Arch. III S. 155 ff.), die den Osten mit der Religion und Zauberei, den Süden mit der Landwirtschaft und Heilkunde, den Westen mit der Jagd und dem Kriege, den Norden mit Krieg und Zerstörung verbinden. Danach versuche ich den Tag Nr. 18 „Gebet" zum Osten, Nr. 17 „Tempel", „Weisheit?" zum Süden zu stellen. Durch mechanische Weiterleitung der Reihe wäre Nr. 16 „Eule" zum Westen, Nr. 15 „Vogel" zum Norden zu stellen. Es muss auffallen, dass hier Osten und Süden so wenig auseinandergehalten werden, und ferner, dass Westen und Norden geradezu durcheinander geworfen werden. Die eigentliche Gegend des Todes sollte nämlich der Norden sein, hier aber ist es der Westen, da man am 16. Tage für die Reise der Totenseelen betet. In ähnlicher Weise bilden die Beziehungen des Nordens und Westens zum menschlichen Leben auch bei den Sunji eine Einheit, und bei den Irokesen gar kämpfen die Clans des Nordens und Westens zusammen gegen die des Südens und Ostens. Es ist hier darauf hinzuweisen, dass auch bei den Babyloniern der Osten und Süden eine engere Einheit gegenüber dem Norden und Westen gebildet haben (vgl. A. Jeremias, Handbuch der altor. Geisteskultur, Leipzig, 1913. S. 90). Nach dem Erweise der altweltlichen Herkunft der mešikanischen Tierkreise fällt es eben nicht weiter auf, dass andere Bestandteile des altweltlichen Gestirnaberglaubens nach Amerika gewandert sind, wie die Verbindung von Farben mit Planeten und dergl. Der vierfarbige Ballspielplatz ist nichts weiter als das System der vier Himmelspunktplaneten der Babylonier: Ninib-Saturn (N), Nabû-Merkur (W), Nergal-Mars (S), Marduk-Jupiter (O) mit ihren Farben.

Nach Ausscheidung des 15. — 19. Tageszeichen bleiben 15 übrig, unter denen nur 5 als böse oder beste bezeichnet werden. Da sonst auf einen bezeichneten Tag immer zwei unbezeichnete folgen, so scheint mir bei Nr. 1, wo diese Regel unterbrochen erscheint, ein Fehler vorzuliegen. Ich bin der Meinung, dass die Bezeichnung „böse" dem 20. Zeichen zukommt, und ändere dem entsprechend. So erhält man 12 böse und 3 beste Tage, die man in zwei Ringen wird anordnen dürfen.

Die Anordnung des äussersten Ringes nimmt darauf Rücksicht, dass zum Westen, der amerikanischen Wassergegend, Nr. 9 der aquarius? und Nr. 11 der Brüllaffe = Affe der Mešikaner gehören müssten, und dass zum Norden, der Gegend des Todes, Nr. 6 „Schädel" zuzurechnen sein müsste.



Die Anordnung des von mir wiederhergestellten Instrumentes ist also folgende:

1. Aeuserer Ring: 12 Tierkreiszeichen, darunter 4 unheilbringende.
2. Zweiter Ring: 3 Sphärenzeichen, darunter eines von allerbester Vorbedeutung. Es handelt sich wohl um Sonne, Mond und Venus.
3. Dritter Ring: Ballspielplatz-(Himmelspunkt-)-Zeichen (Jupiter, Saturn, Merkur, Mars), gute Tage.
4. Mitte: 1 Himmelspolzeichen, gleichgültig.

Besprechungen.

Muḥammad Ibn Sallâm al-ǧumaḥí. Die Klassen der Dichter. Herausg. von Joseph Hell. LXXVI, ٢٥٩ S. gr. 8°. M. 9—. Leiden, E. J. Brill, 1916. Bespr. von H. Reckendorf, Freiburg i. Br.

Hell hat das im 3. Jahrhundert d. H. verfasste, einst vielbenutzte, auch im K. alaġānī oft zitirte, aber seit Jahrhunderten verschollene Dichterklassenbuch des basrischen Philologen auf Grund zweier an Wert sehr ungleicher Handschriften herausgegeben und mit kritischem Apparat und einer Einleitung versehen. Das Werk ist in seiner jetzigen Gestalt lückenhaft; auch ist sein Verhältnis zu andern Werken Ibn Sallām alǧumaḥīs sowie zu Abū Ḫalīfa nicht recht klar[1]. Eigentumsgrenzen sind schwer zu ziehen in einer Zeit, in der ein Buch eine Art Kollegheft war, das der Hörer weiter überlieferte, falls er sich nicht eines Tages bemüssigt sah, nunmehr dasselbe Buch zu „verfassen". Hell ist geneigt den Anteil Ǧumaḥīs an der buchmässigen Gestaltung des Werkes gering anzuschlagen und sie im Wesentlichen dem Abū Ḫalīfa zuzuschreiben, was mir aber doch zu weit zu gehen scheint.

Das Werk ist interessant als eines der ältesten erhaltenen seiner Gattung. Dass indes die Literaturwissenschaft zur Zeit Ǧ.s schon eine Geschichte hinter sich hatte, ergibt sich aus dem z. T. nur bei Sujūṭī aufbehaltenen Eingang, wo Ǧ. darüber klagt, dass sich unterschobene Verse „von Buch zu Buch" forterben; es gibt ferner bei den Gelehrten Meinungsverschiedenheiten über die Echtheit von Versen, also nicht nur Sammeltätigkeit sondern auch Forschung; auch hat sich ein gewisser literarischer Takt herausgebildet, der nur dem Kenner eigen ist. Ǧ. misst dem consensus omnium allerdings unumstössliche Beweiskraft bei, wie er überhaupt herrschenden Ansichten folgt, auch wo er sie erweislich nicht hat nachprüfen können. Z. B. erhält auch ʿAbīd ibn alabraṣ seine Ehrenstelle, obwohl Ǧ. gesteht, nur einen einzigen Vers von ihm zu kennen[2], wennschon es damals nach Ansicht seines Lehrers Jūnus etwa 10 echte Gedichte von ihm gegeben haben soll[1]. In Echtheitsfragen gingen eben die Ansichten auseinander[2]. Ǧumaḥi kehrt gerne den Skeptiker heraus[3]. Lieber gibt er sich mit spärlichen Gedichtresten sogar berühmter Dichter zufrieden, als dass er unterschiedslos Alles hinnimmt; denn besser garnichts als solches Zeug, meint er (61, 16). Zu den bekannten Verdächtigungen der Vertrauenswürdigkeit des Muḥammad ibn Isḥāḳ gesellt sich 4, 7 der Anwurf, er habe die unmöglichsten Verse völlig kritiklos seiner Sīra einverleibt. Gedichte aus den Zeiten von ʿĀd und Ṯamūd für bare Münze zu nehmen, schien unserem Kritiker denn doch zu toll. Aber die Maasslosigkeit des Angriffs gegen den berühmten Mohammedbiographen (z. B., er habe durch sein Verfahren die arab. Poesie auf den Hund gebracht) wäre doch nicht möglich gewesen, wenn damals Ibn Isḥāḳ nicht schon aus theologischen Gründen suspekt gewesen wäre[4]. — Ueber die ästhetische Kritik Ǧ.s, seine Grundsätze bei der Auswahl der Dichter und ihrer Verteilung auf die einzelnen Klassen liesse sich eine besondere Untersuchung anstellen. Seine literarischen Urteile, die sich ja durch zahlreiche andere aus der arab. Literaturwissenschaft beleuchten liessen, würden uns, wenn man ihnen genauer nachginge, zeigen, wie fremd uns im Grunde diese ganze Dichtung ist. Der Herausgeber hat sich in der Einleitung fast ganz auf die Untersuchung der äusseren literar. Form des Klassenbuches beschränkt.

Zu der beliebten Doktorfrage der Araber: „Wer ist der grösste Dichter?" werden auch von Ǧ. Zeugnisse beigebracht. Man sieht, wie Recht Ḫalaf hatte, wenn er ausweichend erwiderte, es gelinge ja doch nicht, sich auf einen bestimmten zu einigen — um dann allerdings seinen Privatgeschmack für Aʿšā sprechen zu lassen (18, 21). Ein Anderer[5] tut den orakelhaften Ausspruch, Farazdaḳ sei der grössere Dichter im Allgemeinen, Ǧarīr im Besonderen (75, 7 und vgl. dazu noch 86, 5). Wieder ein

[1] Brockelmann hatte nicht behauptet, die *fuḥūl* und die *fursān* seien besondere Werke (S. XIII), sondern hatte sie als Abteilungen der *šuʿarā* angesehen. Das ist nun freilich wenig wahrscheinlich, weil die unter jenen *fursān* aufgezählten Duraid ibn aṣṣimma, Ḥufaf ibn ʿAmr und Mālik ibn Ḥammād in den *Ṭab. aššuʿarā* überhaupt nicht vorkommen, und Mālik ibn Nuwaira, Ṣaḫr ibn ʿAmr sowie Muʿāwija ibn ʿAmr keinen besonderen Abschnitt erhalten haben, sondern nur nebenher erwähnt sind. Die genannten Personen könnten also höchstens in einem jetzt verlorenen Kapitel der Exkurse behandelt gewesen sein. Eine Verwechslung mit einem Werke Abū Ḫalīfas ist um so eher denkbar, als auch letzterer die Nisbe Alǧumaḥī trug.

[2] Die grössten Artikel haben Farazdaḳ, Ǧarīr und Aḫṭal.

[1] Unser Diwan des Dichters ist bekanntlich grösser. Der oben erwähnte Vers ist an sich nichtssagend, bildet aber den Anfang eines der berühmtesten Gedichte ʿAbīds.

[2] Auch vom Diwan des Ḥassān ibn Ṯābit möchte Ǧumaḥi manches ferne halten; viele ḳuraišitische Schmähgedichte seien unter seiner Flagge gesegelt (52, 9). Es fällt ihm jedoch auf, dass es eigentlich wenig ḳuraišitische Gedichte gibt; er erklärt es daraus, dass bei den Ḳ. innere Fehden, die so oft den Stoff der Gedichte bilden, selten gewesen seien (65, 22).

[3] Den Kufiern macht er in einem Falle den Vorwurf grösserer Weitherzigkeit (34, 2).

[4] Wie es mit Ǧ.s eigenem kritischen Sinn bestellt war, beweist die Aufnahme der Geschichte 133, 2 ff., an der ihm nicht einmal die Form auffällig gewesen zu sein scheint.

[5] Offenbar Ibn Da'b. Der Ueberlieferer ist Ǧ., vgl. 28, 4. 45, 14. 66, 16.

Anderer, ein in weitesten Kreisen Unbekannter[1], soll sich selbst für den zweitgrössten und einen, der um ein kleinwenig bekannter ist, für den drittgrössten erklärt haben, eine Rangordnung, die selbstverständlich letzterer bei aller Hochachtung vor den dichterischen Gaben des ersteren unglaublich gefunden haben soll. — Aesthetische, persönliche, politische und religiöse Voreingenommenheiten kreuzten sich bei der Beantwortung der Frage, die für die Erforschung der Parteibildung im Islam recht lehrreich ist. Dabei mag gelegentlich den Literarhistorikern der Schalk im Nacken gesessen haben.

Bei der Herausgabe des Textes war es natürlich die Hauptaufgabe Hells, diejenige Textgestalt festzustellen, in der die Gedichte einst dem Ǧ. vorgelegen haben dürften; das enthob ihn aber nicht der Nebenaufgabe, sich um die ursprünglichste Textgestalt zu bemühen, was er denn auch getan hat. Die Ausgabe bedarf jedoch, soweit ich sie nachgeprüft habe, auf Schritt und Tritt der Verbesserung. Meine nachfolgenden Bemerkungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Ein und das Andere mag Druckfehler sein; im Uebrigen habe ich die massenhaften Druckfehler[2] nicht berücksichtigt, wiewohl einige mit auffälliger Regelmässigkeit wiederkehren.

3, 14. ظريفة (ʿUmda). **5**, 9. بعاد (B). **9**, 20. Die Uebersetzung „belegbar“ (S. XVIII) ist missverständlich; Ǧ. kannte sicherlich von Imrulḳais mehr, als er „belegt“. Er meint mit حجّة solche Belegstellen, die für Leben und Art des Dichters kennzeichnend sind; vgl. 15, 11 über die Grundsätze bei der Auswahl von Dichterstellen. **10**, 23. كذلك (M.) **13**. 1. Bei der Lesart من bereitet das Suffix von نلته Schwierigkeiten. Bessere Lesarten bei Goldz. Abh. II ٣٩, 9 und Anm. 16. Ein wenig unlogisch bleibt der Satz immer; man muss eben den Schluss ergänzen zu „ausser ewiges Leben, (das überhaupt Keiner erlangt)“. **16**, 16. سؤول, das nicht bloss „mendicus“ (Freytag) bedeutet.

18, 22 يُنْتَهَى. يُجْتَمَع. **23**, 15 فمى بك آباؤ ابى لك مجدُهم **25**, 15. تر **26**, 17 Warum wird im Komm. ظاهرُ in ظاهرَ verwandelt? 21 St. غلب l. غُلِّب. Es handelt sich um den Unterschied von Perf. und Part. Die Hds. B hat hier im Grunde das Richtige; ا ist Dittographie. **27**, 1 غُلِّبَت. 22 Der Herausgeber scheint zu übersetzen: „Der Dieb, (nämlich derjenige,) der gestolen hat, ist U. (,der) sein Gedicht (gestolen hat)“. Vokalisiert man امنةَ so bedeutet es: „Der Dieb ist derjenige, der dem U. sein Gedicht gestolen hat“. Die Aġ.fassung bedeutet: „Der Dieb ist derjenige, der das Gedicht U.s gestolen hat“ — eine versteckte Beschuldigung gerade U.s. **28**, 14 فمَن راكِبٌ 15 ومروانَ والانباءِ [nicht mit dem Komm. in ابناء zu ändern] تُنْمَى وتُجْلَب **31**, 13. Hinter كان sind einige Worte ausgefallen, s. Aġ. **37**, 14 بعيدٍ; andernfalls müsste es بعيدا lauten. Hierauf statt نای به mit Aġ. فانى (= فَأَنَّى). **39**, 18 الاغرّ (vgl. auch Kāmil 312, 4). ما ist Verstärkung von بحق, wofür auch بالحقّ, „wahrlich“. **43**, 3 ان (Diw.). **45**, 2 فتى ist metrisch ausgeschlossen; also فردا oder قرّوا, s. d. Var. zu Jāḳūt. Hierauf أُعْجِبُهُ. **46**, 10. Warum ist هاديا nicht beibehalten? 11. Der Aġ.text ist eigentlich grammatisch klar: مَنِيَّتَهُ مِنّى „seinen Tod durch mich“. **47**, 3 تعرفِ, vgl. 4 تدمعا. **54**, 11 بناتِ (Akkus.); ما ist Verstärkungspartikel. **56**, 18 فرارِنا (mit Kow.). **58**, 20 Statt قبلنا hat J. Hiš. قتلنا und ebenso Ṭabarī III 436, 5. 2174, 5. **59**, 6 لما مِن اخوة (Aġ.). **60**, 7 أَنْ لا تلومَه على لترسل (Aġ.), vgl. 8. **62**, 13. اللُّوم; ein so pietätvoller Sohn verdient trotz seiner Gemeinheit keinen Tadel. Das ist natürlich Ironie; ein arab. Sprichwort sagt مَن تَشَبَّهَ بابيه (oder أَشْبَهَ اباه) فما ظلم „wer seinen Vater nachahmt, begeht kein Unrecht“.

[1] Das Namenverzeichnis Hells hält diesen Abū Mihǧan (Nuṣaib), einen Maulā Abdelmeliks, für identisch mit dem 68, 10 erwähnten, namentlich aus der Schlacht bei Ḳadisijja bekannten Ṭakīfiten.

[2] Die Ungunst der Zeiten wird gewiss die Druckreinheit beeinträchtigt haben, aber die „Berichtigungen“ Hells verbessern eben doch nur einen kleinen Teil der Fehler und enthalten selbst wieder neue. Die vielen Fehler des Kommentars sind überhaupt in den „Berichtigungen“ nicht verbessert und gerade sie sind, namentlich in den falschen Zahlenangaben, die störendsten.

63, 1 مقيمة تُقَيِّنُ. 4 افكلٍ, „Schar“. 65, 9 يرعى. 66, 18 وَلِمَ أُبْتَ مِن طَلَبٍ. 72, 14 دروُها (B.). 18 هالكٌ. 73, 11 إن. 16 واضعةً „die Hand auf die Leber legend“ (damit sie nicht vor Erregung zerspringt), oder aber „unverschleiert“ und dann كفّها. 18 Es ist nicht abzusehen, was das „Wolkenwasser“ hier soll. Statt الغمام vielleicht اللفام, vgl. den Schluss des Verses. Das naheliegende لغام wird nur von Tieren gebraucht. 22 إنَ آمسيت. 74, 2 إن. 3 واقتَنْ. 76, 8 Es fehlt nichts. Die Worte bedeuten: Mit dieser Frage wollte H. sagen .... 13 فيشبهَه. 14 فيقالَ. 79, 22 أن „weil“. 80, 8 كانتْ آمه. 84, 4 kommt bei Grammatikern vor, vgl. ferner Naḳ. Nr. 51, 151. 89, 7 امَ آنْت. 93, 10 اعتلوا war richtig; „sie redeten ihm vor“ von علّ. 94, 18 بتاخير „das Schicksal bringt die Verschonung mit sich“. Der Text des Diwans: „das Schicksal und die Verschonung wollen noch nicht“. 96, 5 أن „weil“. 99, 14 بخزية. 100, 15 Die hinter حامل unumgängliche Lesart بعل auch Aġ. XIX 45. 102, 9 Entweder ابنَ mit منسوب oder ابنُ mit منسوبا. 107, 6 أن und أنّي. 110, 16 وردت. صفواته. 114, 22 Zwischen عظيم und امره wird أَطِعْ ausgefallen sein. 120, 6 قريش, haplolog. Silbenelipse. 122, 10 Die Hds. meinen أَكْفُرْ. 16 Hinter خارجة ist بن حصن ausgefallen, vgl. auch 17. 125, 8 كهوله. 17 wohl الحازون „Tierbeschwörer“. 129, 17 فتّان فحُلو. 18 إما. فعائش النفسِ. 131, 4 Metrisch einwandfrei, denn die Hs. lesen offenbar هيجا, wie übrigens auch Aġ. 131, 5 أن „weil“. 132, 21 وملوك. 135, 4 Statt شرى der besseren Hds. A liest Hell mit B سُرى; aber was sind „Sterne der Nachtreise, durch die die Grenzen gesperrt werden?“ Ist statt نجوم zu lesen نُخوم „Grenzmarken“? 137, 16 النبيَّ usw. Die Nominative hinter dem zweiten منّا verbleiben natürlich. Die Lesart نحن bringt Einheitlichkeit, ist aber nicht erforderlich. 138, 1. Mit allen anderen Zeugen يوجفون. 2. Ebenso ياتون. 12 قبص, das in solcher Verbindung ausser an dieser Ruḳ.stelle noch Ruḳ. 14, 22 sowie Aḥṭal 275, 5 und Lane s. v. vorkommt, hätte nicht mit B geändert werden sollen. 15 تَلَلَّا. 16 الدارِ, uneigentl. Idafe. 20 واكثرُ. 140, 13 مساكنها. Hierauf zwei Ortsnamen, denen ich im Augenblick nicht weiter nachgehen und daher nicht feststellen kann, ob im ersten Halbvers vielleicht أُحُد angängig ist. 18 يُنكحوا. 141, 2 Doch wohl نسوان mit Ḳ. 21 لَأَبْلَيَانى „so hätten sie mich schliesslich doch aufgerieben“. 142, 12 نواها (B und Aġ.). 20 b قلبت ohne Tašdīd; schon I hat diese Bedeutung. 21 إنى (nicht etwa Druckf.; s. d. Komm.). 143, 4 مَنحل ist einwandfrei und besser als die Verbesserung; „ohne [غيرَ] Uebertreibung (sei es gesagt)“ vgl. Umajja 29, 12 (s. OLZ 1912, 214). Ḥam. 341 Vs. 2. 15 Mit den Hds. und gegen Aġ. سكّاء; darauf beruht gerade der Vergleich mit dem Strauss. 20 يضحك (Aġ.) dürfte das Ursprüngliche gewesen sein; der Wind heult, der Blitz aber bleckt lachend die Zähne. 151, 3 ناءٍ, bezw. نائٍ; Metrum. 22 عين (Aġ.). 153, 23 فينا (Diw., Aġ.). 154, 7 b غديّةً رهجٌ; Metrum. 9 نواصيهنّ شعثٌ; höchstens bei umgekehrter Wortstellung könnte es شعثا lauten. 14 أَسْمَعَ.

Beer, Georg: Hebräisches Uebungsbuch. (Sammlung Göschen Nr. 769.) (135 S.) kl. 8°. Geb. M. 1 —. Berlin, G. J. Göschen, 1916. Bespr. v. Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Das Uebungsbuch schliesst sich eng an des gleichen Verfassers treffliche „Hebräische Grammatik“ an. Nach einigen Uebungen zur Schrift- und Lautlehre (S. 5—7) folgen zunächst Stücke zur Einübung der Formenlehre (S. 7—45). Jede Uebung enthält je einen vokalisierten hebräischen, einen deutschen und einen unvokalisierten hebräischen Abschnitt. Da neben dem einfachen

Formenbilden von Anfang an auch kleine Sätze zum Uebersetzen gegeben werden, ermüdet die Benutzung dieses Uebungsbuches nirgends. Die stete Beigabe unvokalisierter Partien ist besonders dankenswert. In den zusammenhängenden Lesestücken (S. 46—80) ist für grösste Reichhaltigkeit gesorgt worden, so dass alle literarischen Gattungen vertreten sind. Die poetischen Texte sind metrisch gesetzt. Durch reichlich beigefügte Anmerkungen ist auch das Einlesen in die zusammenhängenden unvokalisierten Texte (1. Sam. 17, 1—54, Matth. 13, 1—23, Jer. 29, 1 ff. Siloa-Inschrift. Jes. 1, 10—17, Matth. 5, 1—12, Neh. 5) nach Möglichkeit erleichtert. Uebersetzungstücke fürs Uebersetzen ins Hebräische bieten S. 80—100, sind also ebenfalls reichlich vorhanden. Die Wörterverzeichnisse, S. 101—122 hebräisch-deutsch, S. 122—135 deutsch-hebräisch, bilden den Schluss des Buches. Wie die Grammatik, so ist auch das Uebungsbuch Beers sowohl für den Schulgebrauch als auch für den Universitätsunterricht durchaus geeignet und kann vom Referenten nur empfohlen werden.

Schencke, Wilhelm: Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus. (Videnskapsselskapets Skrifter. II Hist. Filos. Klasse 1912 Nr. 6). Utgit for H. A. Benneches Fond. IV, 92 S. Lex. 8°. M. 3—. Kristiania, J. Dybwad 1913. Bespr. v. B. Violet, Berlin.

Wir haben hier eine sehr interessante Abhandlung über einen der wichtigsten Begriffe in der spätisraelitischen und jüdischen Literatur erhalten. Dass der Begriff der „Weisheit" seine Geschichte habe, stand schon vorher fest; aber es ist dem Verfasser gelungen, die losen Einzelfäden zu verbinden und ein Gewebe herzustellen, dessen Zeichnung das Bild einer aus der Vorzeit stammenden sagenhaften Göttin ahnen lässt. Mehr kann man allerdings noch nicht sagen; noch fehlen zu viele Züge, noch ist das Bild nicht ganz hergestellt. Aber jedenfalls enthält das Buch einen anerkennenswerten Versuch dazu, der wie jedes der Wissenschaft förderliche Werk zur Fortsetzung, Verbesserung, Vollendung auffordert. Schade, dass dem Verfasser die Forschungen unseres Herausgebers F. E. Peiser gänzlich unbekannt geblieben zu sein scheinen, der schon in OLZ 1900 Sp. 450 ff. auf Prov. 1—9 hingewiesen hat und dort wichtige textkritische und sachliche Bemerkungen dazu bietet![1]

Der Gang der Untersuchung ist folgender: Nach einer Einleitung, in der Schencke von der Neigung des Judentums, Gott transscendent zu fassen, redet (im Gegensatz zu dem alten Volksgott), wozu die Hypostasierung der Eigenschaften Gottes, ihr selbständiges Lebendigwerden, ein wichtiges Mittel ist, prüft der Verfasser die wichtigsten Stellen des AT darauf hin, ob diese Neigung zur Verlebendigung der Eigenschaften eine genügende Erklärung für die Eigenart des Chokma- Begriffs abgebe.

Diese Stellen sind Hiob 15. 28, Prov. 8, 22—31 und ausser einigen Spuren im slavischen und äthiopischen Henoch besonders Sirach 24, Baruch (LXX) 3, 15. 29 ff., Sap. Sal. und Philo. Sehr kurz ist S. 34 die rabbinische Literatur behandelt, die dem Verfasser wohl nicht gut zugänglich ist und worin Rabbiner sein Werk fortsetzen mögen. Aber es fehlen auch eingehende Untersuchungen über Hesek. 28 (nur S. 74 flüchtig berührt), über I. Kor. 2, 6—13 (nur S. 77 Anmerkung), ferner über etwaige wichtige Stellen in der frühchristlichen Literatur, wovon ich nur an die Oden Salomos (z. B. Ode 33), an die Pistis Sophia und an die mandäischen Schriften erinnern möchte. Ich glaube doch, es wäre nötig oder erspriesslich, die Untersuchung auch auf dies Gebiet auszudehnen, um sichere Schlüsse zu ermöglichen.

Leider zersprengt Schencke die Einheitlichkeit seiner Darstellung der behandelten Bibelstellen durch mehrere an sich sehr wertvolle, aber doch in einen Anhang zu verweisende philologische Einzeluntersuchungen, so z. B. über die Bedeutung von קנה S. 18 f. (nicht = *κτίζειν*, immer = *κτήσασθαι*) und von אמן S. 23 (nicht = Haatsch, Hätschelkind, sondern = rabb. אוּמָן, bab. ummānu, syr. ܐܘܡܢܢ, Künstler!); und auch bei der Untersuchung von Philo lenkt er zu häufig von dem eigentlichen Gegenstande des Buches ab. Doch sind das nur Schönheitsfehler.

Im vorletzten Kapitel XIV, dem schon Kap. VII und XI vorbereitend dienen, wird eine Zusammenfassung dargeboten: „Wahrscheinlich im 5. vorchristl. Jahrh., oder man kann vielleicht sagen: in der späteren persischen Zeit, hat man sich die Chokma als eine so handgreifliche und von Gott losgelöste Grösse vorgestellt, dass es möglich ist, sie an sich zu reissen" (aufgrund von ותגרע Hiob 15, 7). „Und nicht unwahrscheinlich hat man einen Mythus gekannt, dem zufolge die Chokma einst wirklich wider Gottes Willen von ihm weggeraubt worden ist. Damals war die Chokma „im Rat Eloahs" zu finden. In diesen Rat hat sich jemand — höchst wahrscheinlich der Urmensch — eingeschlichen oder eingedrungen (Anm. weist auf Philipper 2, 6) und die Chokma mit sich fortgenommen".

[1] Peiser macht mich darauf aufmerksam, dass dort zwei böse Druckfehler stehen, nämlich Sp. 450, Z. 8 v. u.: III, 5 wofür VII, 5 zu lesen, und Z. 5 v. u.: הצליח, wofür הציל zu lesen ist.

Es ergibt sich also nach Schencke, dessen weitere Ausführungen ich hier fortlasse, dass nicht allein die hier anfangs erwähnte Neigung zur Verlebendigung der Eigenschaften im späteren Judentum die Geschichte der Chokma bedingt und erklärt, sondern dass das spätere Judentum „sozusagen mit Ueberspringen der prophetischen Epoche an die Vorstellungen der ältesten Zeit angeknüpft", einen Urmythus also wieder aufgenommen hat, nachdem es selber durch die Prophetie geläutert war, also auch jenen Urmythus anders verstehen konnte. Hier streift Schencke S. 77 die neutestamentlichen Stellen Luc. 7, 35 (Matth. 11, 19), Luc. 11, 49, Eph. 2, 10. I. Kor. 2, 6 ff.

Im letzten Kapitel XV untersucht der Verfasser die naheliegende Frage, ob eine Einwirkung fremder Einflüsse stattgefunden habe. Er prüft die griechische (besonders stoische) Philosophie, die Mythologie der Aegypter und Babylonier und den Parsismus und kommt zu dem Schlusse: Es muss als Möglichkeit zugegeben werden, dass die hypostasierte „Weisheit", so wie sie im Judentum zum Vorschein kommt, auch im Judentum selbst, aus jüdischen Prämissen entstanden ist. Daneben ist aber auch, unter anderem im Hinblick auf den wenig originalen, unschöpferischen Charakter des Spätjudentums und den in der Umgebung des Judentums wie auch in diesem selbst herrschenden Synkretismus, unbedingt zu sagen. dass eine Annahme fremder Einflüsse, und dann wohl in erster Linie seitens des Parsismus, ausserordentlich naheliegend ist".

Der Schluss dieses Satzes scheint mir aufgrund dessen, was der Verfasser selber S. 86 f. gesagt hat („sicher haben die Perser die Hypostasenlehre nicht erfunden") und auch sonst nicht einwandsfrei; ich möchte meinen, dass auch hier, wie so oft, die Babylonier sich schliesslich als die Lehrmeister der Juden herausstellen werden.

Derselben Meinung ist auch Peiser, der an der oben bezeichneten Stelle Sp. 451 eine hebräische Umdichtung der Istarlegende einnimmt.

Aber der Verfasser ist selber so weise, noch ungeklärte Fragen einfach zur Debatte zu stellen, statt uns mit fertiger und unumstösslicher Entscheidung entgegenzutreten. Gerade das letzte Kapitel ist doch wohl nur eine Vorernte, ein Gang durchs weite Garbenfeld; hier werden nicht nur arme Aehrenleser Ueberreste zu sammeln haben, sondern die eigentlichen Erntewagen sollen noch kommen. Dazu aber gibt das Buch von Schencke eine gute Aufforderung und dafür verdient es unseren Dank im besonderen Masse, abgesehen von den wertvollen und nützlichen Einzelheiten, die es bietet.

Epstein, J. N.: Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine krit. Einleitg. zu dem R. Hai Gaon zugeschriebenen Kommentar. VI, 160 S. gr. 8°. M. 5 —. Berlin, Mayer u. Müller, 1915. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Der Verfasser hat schon in mehreren Arbeiten, von denen einige in dieser Zeitschrift erschienen sind, seine kritische Befähigung bewiesen. Die vorliegende Schrift ist seine erste grössere Veröffentlichung und zeigt ihn als einen philologisch durchgebildeten, methodischen und selbständigen Forscher, von dem wir in der Zukunft noch viel erwarten dürfen. Der bisher dem Rabbi Hai Gaon zugeschriebene Kommentar zur sechsten Ordnung der Mischna ist überhaupt der älteste auf uns gekommene Mischnakommentar. Durch seine auf zuverlässiger Ueberlieferung beruhenden Erklärungen ist er von der grössten Bedeutung für das Verständnis der Realien in diesem schwierigsten Teil der Mischna und daher schon oft für archäologische Arbeiten auf talmudischem Gebiete herangezogen worden, trotzdem bisher keine brauchbare Ausgabe vorlag. Epstein hat eine kritische Neuausgabe des Kommentars vorbereitet und bietet nunmehr als Einleitung zu derselben eine sorgfältige Untersuchung des Werkes, wie wir sie in solcher Gründlichkeit nur von wenigen Werken der jüdischen Literatur des Mittelalters besitzen.

Der Kommentar wird von deutschen und französischen Autoren seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts R. Hai Gaon zugeschrieben, während Ibn Ganach, der ein jüngerer Zeitgenosse Hais ist, und dann auch der Aruch ihn ohne Namen als gaonäisches Werk anführen. Hais Autorschaft wurde denn auch von verschiedenen Gelehrten in Zweifel gezogen, doch erst Epstein hat auf Grund eines erdrückenden Beweismaterials, (vgl. die instruktive Zusammenfassung S. 23—29) die Unmöglichkeit derselben erwiesen. Auch die Autorschaft Saadias hält er für unwahrscheinlich, gibt aber die Möglichkeit zu, dass in dem Werk eine Bearbeitung des Kommentars Saadias vorliegt, oder eine Kompilation, die vieles aus seinem Kommentar übernommen hat.

Auch die im zweiten Kapitel gebotene Charakteristik des Kommentars enthält eine Fülle neuer Gesichtspunkte. Besonders wertvoll sind die Ausführungen über die fremdsprachigen Glossen. Hier sei nur auf die Bemerkungen über das Aramäische als lebende Sprache zur Zeit des Verfassers (S. 53 ff.) hingewiesen. Von prinzipieller Wichtigkeit ist die Feststellung übereinstimmender Erklärungen in unserem Kommentar und bei den syrischen Lexikographen (S. 61 ff). Auch manche gelungene Einzelerklärung fällt im Laufe der Untersuchung ab,

so die Emendation von דם תפנקי in דסתפנקי[1] „Handschuh“ (دستبانه)[2], oder der Nachweis der Bedeutung „Ofenschaufel“ für מעיר (Hos. 7, 4) nach syr. ܡܥܓܢܐ (S. 62 Anm. 2).

Die folgenden Kapitel behandeln in geradezu erschöpfender Weise die Quellen, die späteren Zusätze und die Benützer des Kommentars. Zum Schluss berichtet der Verfasser über die bisherigen Editionen[3], die Handschriften und die Orthographie des Kommentars. Die reiche hier gebotene Belehrung kann nur den Wunsch nach dem baldigen Erscheinen der Neuausgabe des Kommentars rege machen.

Halideh Edib Hanum: Das neue Turan, ein türkisches Frauenschicksal. (Aus dem Türkischen übers., eingeleitet von Friedrich Schrader. XI, 94 S.) 8°. M. 1.50. Weimar, G. Kiepenheuer, 1916. Bespr. v. Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Es war zur Zeit des Krieges mit Italien um den Besitz von Tripolis, als einige junge Schriftsteller in Saloniki daran erinnerten, dass die Türken einer grossen Völkerfamilie mit ruhmreicher geschichtlicher Vergangenheit angehörten. Der Name dieser Völkerfamilie, Turanier, wurde alsbald die Bezeichnung einer politisch-kulturellen Bewegung, die den höchsten Idealen der Veredelung von Staat und Gesellschaft auf nationaler Grundlage nachstrebte. Zu deren Forderungen gehört nun auch die Gleichberechtigung der Frau. Deshalb dürfen wir uns nicht wundern, wenn gebildete Türkinnen in Wort und Schrift für den Turanismus eintreten. In diesen Kreis hinein gehört die Verfasserin des vorliegenden parteipolitischen Tendenzromanes. Derselbe ist in seiner Art meisterhaft. Trotz des starken Ueberwiegens des Politisch-Lehrhaften ist die Handlung dramatisch, der Dialog lebendig und die Sprache schwungvoll.

Auch ohne das türkische Original gesehen zu haben, darf ich wohl behaupten, dass die Uebersetzung vortrefflich ist. Offenbar aus Versehen sind zweimal türkische Wörter — S. 47 Airan, S. 56 Tscharyq — ohne Verdeutschung noch Erklärung — im Text stehen geblieben. Die Sache liegt allerdings nicht ganz einfach, da die Wörter verschiedene Bedeutungen haben können, Airan = Gurkenwasser bezw. Buttermilch; Tscharyq = Sandale bezw. anatolischer Bauernschuh. S. 11, 4 lies gök, S. 29 fehlt hinter Ahmed ein Komma, was für den Sinn wichtig ist. Der oft vorkommende Name Lufti soll doch wohl Lutfi sein.

Hölzels, Ed., Grosse Handkarte von Aegypten und den übrigen Nilländern. Masstab: 1 : 4,000.000. Bearb. v. Karl Mader. Mit 2 Nebenkarten: 1. Gesamtübersichtskarte Wien—Balkan—Schwarzes Meer—Kleinasien—Persien—Arabien—Aegypten. 1 : 20,000.000. 2. Genaue Spezialkarte des Suez-Kanals. 1 : 1,000.000. 79,5×61 cm. Farbdr. Wien, E. Hölzel 1916. M. 2 —. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Eine sehr übersichtlich ausgeführte und wegen der Einzeichnung der Eisenbahnlinien bis zum letzten bekannt gewordenen Stadium ihrer Fertigstellung auch für die Beurteilung der kriegerischen Vorgänge wichtige Karte.

Mitteilungen.

In der Papyrussammlung des Berliner Museums hat W. Schubart während einiger Urlaubstage, die seinen Militärdienst unterbrachen, eine Urkunde von ungewöhnlicher Bedeutung gefunden. Wie er in den „Amtlichen Berichten“ ausführt, handelt es sich um einen Erlaß des Aegypterkönigs Ptolemaios Philopator aus dem letzten Viertel des 3. Jahrhunderts. Er deutet ihn dahin, daß alle, die im Lande Aegypten für Dionysos Weihen erteilen, nach Alexandria kommen sollen, dort eine schriftliche Erklärung niederlegen und die heilige Lehre versiegelt eingeben sollen. Das bedeutet einen wichtigen Schritt des sich als Hellene fühlenden Königs zur Festigung des Dionysos-Kults: Philopator will dem Dionysos-Glauben innere und äußere Einheit geben und das Ziel dieser Versammlung dürfte eine orthodoxe Mysterienlehre mit bindender Kraft für alle Dionysos-Diener in dem Reiche gewesen sein. Schubart denkt später im größeren Zusammenhange diese Fragen behandeln zu können. (Voss. Ztg.).

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Gesamtsitzung der Berl. Ak. d. W. vom 29. März sprach Prof. de Groot über die älteste Geschichte des Hunnischen Reichs. Er entwickelte einige Hauptpunkte derselben und besprach die erste große Ausdehnung des Hunnischen Reichs nach Westen im 2. Jahrhundert v. Chr., wodurch die Kirgisen und Uiguren mit einem Teil Sibiriens unterworfen wurden. In den letzten Jahrzehnten der vorchristlichen Zeit erfolgte eine zweite westliche Ausdehnung, wodurch das Hunnische Gebiet bis an die Grenzen Europas und bis zum Kaspischen Meere reichte.

Prof. Eduard Meyer legte einen Aufsatz von Prof. Dr. Bruno Meißner in Breslau vor: Der Staatsvertrag Ramses II. von Aegypten und Hattusils von Hatti in akkadischer Fassung. Der durch eine ägyptische Inschrift seit langem bekannte Vertrag der beiden Könige hat sich jetzt auf einer mehrfach lückenhaften Tontafel aus Boghazköi auch in keilschriftlicher Fassung gefunden. Der ägyptische Text ermöglicht, den keilschriftlichen,

---

[1] S. 14, in einem Zitat des Aruch aus dem wirklichen Kommentar Hais (s. v. סוורק).

[2] Zur Stütze seiner Erklärung hätte Epstein auf גושפנקא „Siegelring“ hinweisen können, das mit Fleischer (zu Levy T Wb 1 422 a) von persisch انگشتبانه abzuleiten ist, also eine genau entsprechende Zusammensetzung zeigt, vgl. auch syr. ܙܢܨܒܢܐ „Hosen“ aus mittelpersisch *tanbânak* (Fraenkel Aram. Fremdw. 289).

[3] Was wir über Entstehungsgeschichte und Wert der früheren Ausgabe erfuhren, gewährt einen lehrreichen Einblick in die traurigen Verhältnisse, unter denen die Wissenschaft vom Judentum vor zwei Menschenaltern arbeitete und teilweise noch heute arbeiten muss, und erklärt uns dadurch gleichzeitig, warum ihre Leistungen in so vielen Fällen kritischen Ansprüchen nicht genügen konnten.

babylonisch-akkadischen, durchweg zu ergänzen. Beide Texte stimmen fast überall wörtlich überein; es ist der erste Fall, daß uns jetzt derselbe Text sowohl in hieroglyphischem wie in keilschriftlichem Gewande vorliegt.

In der Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der Ak. d. W. vom 12. April las Prof. Erman über „Die römischen Obelisken des Domitian und des Antinous". Der Obelisk auf der Piazza Navona stammt von dem Isistempel, den Domitian erbaute. Seine Inschriften, die im 17. Jahrhundert durch Restaurierungen entstellt sind, enthalten nichts als eine Verherrlichung des Kaisers in den herkömmlichen Phrasen der ägyptischen Literatur. Dagegen ist der Obelisk des Monte Pincio von besonderem Interesse. Er stammt von dem Grabmal, das Hadrian dem Antinous vor Porta Maggiore in dem „Grenzfelde Roms„ errichtete, und ist das einzige Dokument, das uns zeigt, wie die ägyptischen Priester den neuen Gott auffaßten, den ihnen der Kaiser gegeben hatte. Er ist das Kind eines Gottes gewesen; als er starb, haben ihn die Götter in ihre Reihe aufgenommen, und weil sie Freude an ihm hatten, ließen sie seine Worte auf Erden dauern — vielleicht eine Hindeutung auf Orakel, die er erteilte. Nicht altägyptischen, sondern griechischen Anschauungen entspricht es, daß Antinous bedürftigen Kranken durch Träume Heilung gewährt und daß zu seiner Ehre Festspiele in der neuen Stadt Antinoupolis gefeiert werden.

Personalien.

Friedrich Andreas, a. O. in Göttingen, ist zum Ordinarius daselbst ernannt worden.

Dr. Eugen Mittwoch, a. o Prof. in Berlin, ist als Nachfolger Lidzbarskis nach Greifswald berufen worden und hat den Ruf angenommen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv für Fischereigeschichte. 1916:

8. *A. J. Storfer, Marias jungfräuliche Mutterschaft (Rudolf Zaunick).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:

5. *H. Treidler, Alte Völker der Balkanhalbinsel. — Die Skythen und ihre Nachbarvölker (Adolf Bauer). — *Conrad Lackeit, Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen I (Hans Meltzer).

6. *Paul V. Neugebauer und Ernst F. Weidner, ein astronomischer Beobachtungstext aus dem 37. Jahre Nebukadnezars II (Bruno Meissner).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:

6. *J. Horowitz, Bābā Ratan, The Saint of Bhatinda (I. Goldziher).

7. *C. H. Becker, Das türkische Bildungsproblem (Karl Philipp).

8. *Kurt Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern (A. Wiedemann).

10. *Simon Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (Otto Schroeder)[1]. — *Walter Schwenzner, Das geschäftliche Leben im alten Babylonien.

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

Hugo Grothe, Türkisch Asien und seine Wirtschaftswerte. Frankfurt a. M., Hendschels Telegraph, 1916. M. 2.50.

*Enzyklopädie des Islam. 22. u. 23. Lieferung.

Franz Stuhlmann, Die Tagebücher von Dr. Emin Pascha. Band I Heft 1. Braunschweig, G. Westermann, 1917. M. 9 —.

Kurt Sethe, Der Nominalsatz im Aegyptischen und Koptischen (Abh. d. Phil.-Hist. Kl. d. Kgl. Sächsischen Ges. d. W. XXXIII. Bd. Nr. III). Leipzig, B. G. Teubner, 1916. M. 5 —.

B. Moritz, Der Sinaikult in heidnischer Zeit (Abh. d. Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen. Phil.-Hist. Kl. N. F. Band XVI. Nr. 2). Berlin, Weidmann, 1916. M. 5 —.

Fritz Langer, Intellektual-Mythologie. B. G. Teubner, Leipzig, 1916. M. 10 —.

*American Journal of Archaeology. 1916. XX 4.

*Palästinajahrbuch des deutschen ev. Instituts f. Altertumswissenschaft des H. Landes zu Jerusalem. 12 Jahrg. Berlin 1916, E. S. Mittler u. Sohn. M. 3 —.

J. Németh, Türkisches Uebungsbuch f. Anfänger (Sammlung Göschen). Berlin, G. J. Göschen, 1917. M. 1 —.

Mehmed Salaheddin, Türkische Gespräche (Lehrbücher Methode Gaspey-Otto-Sauer). Heidelberg, J. Groos, 1917.

K. Wulff, Den Oldjavanske Wirâtaparwa og dens Sanskrit-Original. København, E. Wiene, 1917.

[1] Schroeder wendet sich mit Recht dagegen, *parzillu* als Lehnwort aus dem Sumerischen zu erklären. Wenn er sagt, das Wort weise weit eher ins hettitische Gebiet, so hätte er meine Ausführung OLZ 1915 Sp. 6 f. anführen können. F. E. P.

Im Verlage der
J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung
in Leipzig soeben erschienen:

Bonnet, Hans: **Die ägyptische Tracht bis zum Ende des Neuen Reiches.** (73 S. m. 49 Abbildgn. auf 9 Tafeln.) 4°. M. 18 —; Vorzugspreis für Abnehmer der ganzen Reihe M. 15 —
(Untersuchungen zur Geschichte u. Altertumskunde Aegyptens, VII. Bd., Heft 2.)

Fischer, August: **Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen.** (XV, 61 S.) 4°. M. 3 —

Killermann, S.: **Die Blumen des heiligen Landes.** Botanische Auslese einer Frühlingsfahrt durch Syrien und Palästina. Mit einer Bestimmungstabelle sowie 5 Tafeln und 60 Abb. im Text. (170 S.) 8°. M. 6 —
(S.-A. aus ZDPV u. Land der Bibel.)

Meißner, Bruno: **Das Märchen vom weisen Achiqar.** (32 S. mit 2 Schriftbildern.) 8°. (Der Alte Orient, 15. Jahrg., Heft 2.) M. — 60

Strack, Hermann L.: **Jüdischdeutsche Texte.** Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteuropäischen Juden. (56 S.) 8°. Kart. M. 1.50; in Partien billiger.

Weidner, Ernst F.: **Studien zur assyrisch-babylonischen Chronologie und Geschichte** auf Grund neuer Funde. (VIII, 110 S.) 8°. M. 6 —
(Mittlgn. der Vorderasiat. Gesellsch., 20. Jahrg., H. 4.)

Zimmern, Heinrich: **Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss. Wörter- u. Sachregister** (105 Sp.) 4°. M. 1.50 — Zweite durch Wörterverzeichnisse vermehrte Ausgabe. (93 S.) 4°. M. 4 —

Mit einer Beilage von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.